تجليات الحقيقة كطريق نحو العيش المشترك

(في حق الاختلاف العقائدي)

أ. صبحي نايل [1]

الملخص:

يشخص «علي حرب» أزمة غياب التعايش المشترك بأنها «حصيلة احتكار الحقيقة، بما هو وجه آخر لاحتقار الناس، من أي جهة أتى، أكان صاحبه من اتباع الديانات أم من أصحاب الإيديولوجيات أو الفلسفات»[2]، والاستقراء الاجتماعي والتاريخي يساند رؤية علي حرب بشكل كبير. حيث احتكار الحقيقة يُفضي عادة إلى محاولة قيادة الغير، ووجود النظام الفئوي، حيث لا يمكن بأي شكل من الأشكال أن يكون الجميع متساوين، ولكن ثمة فئة تمتلك حق القيادة المبني على امتلاكها للحقيقة. وهذا ما يتنافى بشكل كبير مع التعايش المشترك الذي يهدف إلى احترام الجميع وتقديرهم، واحترام مقدساتهم.

وتأتي كل ديانة معلنة نفسها ممثل للحقيقة والطريق الحق الذي يجب أن يسير عليه كافة الديانات الأخرى القابعة في الضلال، مما يثير التساؤل عن أي ديانة يمكن أن تكون حقيقية؟، ويحاول وليام جيمس أن يعطي إجابة عن هذا التساؤل في كتابه «تنويعات التجربة الدينية» كالتالي «كيف يمكن لمخلوقات، مثل البشر، موجودة في مثل هذه الأوضاع المختلفة ومقدرات مختلفة، أن تكون مكلفة بالمهام نفسها وبالواجبات نفسها.... فلا يمكن للإلهي أن يعني صفة واحدة، وانما يلزم أن يعني مجموعة من الصفات ... وبذلك يصبح كل موقف بمثابة مقطع واحد من الرسالة الكلية للطبيعة البشرية .... لذلك يجب أن يُسمح لـ ((إله المعارك)) بأن يكون إلها لنوع من الأشخاص، وأن يكون إله السلام، والجنة، والسكن إلها لنوع آخر منهم. يجب علينا الاعتراف صراحة بحقيقة أننا نعيش في أنظمة جزئية، والأجزاء غير قابلة للتبادل في

---

(1) باحث بالفكر العربي المعاصر، وخاصة الأبحاث السياسية والدينية وظاهرة الإرهاب .

(2) علي حرب، الإرهاب وصنّاعه (المرشد/ الطاغية/ المثقف)، الدار العربية للعلوم ناشرن، بيروت، صـ 39.

الحياة الروحية.»[1] ويستكمل هذه الرؤيا عبد الجواد ياسين فيما طرحه في كتابيه (الدين والتدين، واللاهوت) حيث يرى أن النسبي لا يمكن أن يحوي المطلق إلا وفقا لنسبيته ف «تصورات العقل الديني التفصيلية المتعددة حول المطلق هي ... فعل اجتماعي يصدر عن الذات داخل العالم (التصور) وإن كان موضوعه هو المطلق الكائن خارج الذات والعالم (الله)»[2]. فالدين عنده يتمثل في الله والأخلاق الكلية والتدين هو تجلي الله في نمط من انماط الاجتماع، ولا يعني هذا التجلي أن الدين تحقق في هذا النمط، بقدر ما يعني أنه يمثل أحد صوره النسبية، فالدين بطابعه التواصلي يجب أن يراعي النسبية الإدراكية للذات الإنسانية، وتسمى هذه الشروط القبلية للمعرفة، التي يجب أن يراعيها الدين كي لا يكون متحدثا في الفراغ.

ويقدم محمد أركون مفهومه للوحي؛ يمثل فيه الوحي انعكاسا وتجليا لكلام الله، وليس كلام الله في ذاته، حيث يفرق أركون بين مستويات ثلاثة مختلفة للنص القرآني وهم؛ أم الكتاب، والقرآن، والمصحف. تمثل الأولى كتاب محفوظ عند الله لا يمكن للبشر التوصل إليه، يوحي الله إلى نبيه محمد ﷺ بجزء من أم الكتاب (كلام الله) وليس كلها، فالوحي يمثل التجلي الخطابي لكلام الله، وهو جزء منه وليس كله.[3] أي أن الديانات هي تجلي وصور للحقيقة وليست هي الحقيقة في ذاتها. فتبعا لنظرية ((الشيء في ذاته))[4] للفيلسوف الألماني إمانويل كانت، لا يمكن للإنسان أن يدرك المطلق في ذاته ولكنه يدركه كما يتبدى له، وعليه تعد كل ديانة حقيقة وصحيحة بالنسبة لمعتنقها وفي الوقت عينه لا تعني زيف وبطلان الديانات الأخرى بقدر ما يعني أنها أحد صور تجليات الحقيقة والله، وأحد التصورات الإنسانية -التي تُشكل تبعا لبنية المجتمع- عن الله، وبالتالي هي في تصورها صحيحة.

---

(1) وليام جيمس، تنويعات التجربة الدينية، ترجمة، إسلام سعد - علي رضا، مركز نهوض للدراسات والنشر، الكويت - لبنان، ط1 ،2020، صـ 533.

(2) عبد الجواد ياسين، اللاهوت، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط1، 2019، صـ 18.

(3) راجع، محمد أركون، الفكر الاسلامي نقد واجتهاد، ط6، ت، هشام صالح، دار الساقي، بيروت، 2012.، صـ 94. راجع أيضا، محمد أركون، الهوامل والشوامل (حول الإسلام المعاصر)، ت، هشام صالح، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 2007، صـ 153

(4) هي نظرية طرحها كانت في مبحث المعرفة مفادها أننا لا يمكننا إدراك الشيء في ذاته ولكننا نراه كما يتبدى لنا، ومن ثم أوضح دور الذات الإيجابي في صياغة الموضوع.

الملخص

والعقل الإنساني اليوم بإمكانه إدراك الاختلاف والإنساني الذي يُفضي عادة إلى اختلاف عقائدي، لذا يمثل غياب امتلاك الحقيقة في ذاتها وهو ما اجتهد المفكرين والفلاسفة السالف ذكرهم في إثباته؛ طريق نحو قبول الآخر وعدم احتقاره، حيث يكون الأخر مالكا لأحد صور الحقيقة وتجلياتها، ومن ثم توجد إمكانية التعايش المشترك، وتغيب محاولات فرض السيطرة المبنية على الزعم بامتلاك الحقيقة ووثيقة الصلاح الكوني، وهذا ما تسعى الدراسة إلى تقديمه.

الكلمات المفتاحية:

(الحقيقة - الآخر - الاختلاف - التعايش المشترك - اللاهوت)

Abstract

Ali Harb diagnoses the crisis of the absence of coexistence as "the outcome of monopolizing the truth, which is another face of contempt for people, from whatever side it comes, whether it is from followers of religions or from ideologies or philosophies."[1] Social and historical induction greatly supports Ali Harb's vision, where the monopoly of truth usually leads to an attempt to lead others, and the existence of a categorical system, where in no way can everyone be equal, but there is a class that has the right to lead based on its possession of the truth. This starkly contradicts coexistence, which aims to appreciate everyone and respect their sanctities.

Each religion claims to possess the truth and the right path that all other religions lying in error should follow, which raises the question of 'which religion can be true?'. William James tries to give an answer to this question in his book "Variations of Religious Experience" as follows: "How creatures, like humans, existing in such different situations and with different capabilities, can be charged with the same tasks and the same duties.... The divine cannot mean one attribute, but rather must mean a group of attributes... Thus, each situation becomes one part of the overall mission of human nature....so the "god of battles" must be allowed to be a god of some kind, and to be the god of peace, heaven, and dwelling place a god of some kind of them.. We must openly acknowledge the fact that we live in partial systems, and the parts are not interchangeable in the spiritual life."[2] Abdul Jawad Yassin completes this vision in what he put forward in his two books (Religion, Religiosity, and Theology), where he sees that the relative cannot contain the absolute except according to its relativity. As such, "the religious mind's multiple detailed conceptions of the Absolute are… a social

(1) Ali Harb, Terrorism and Its Industry (The Guide / The Tyrant / The Intellectual), The Arab House of Science Publishers, Beirut, p. 39.

(2) William James, Variations of Religious Experience, translation, Islam Saad - Ali Reda, Nahd Center for Studies and Publishing, Kuwait - Lebanon, 1, 2020, p. 533.

act that emanates from the self within the world (perception), though its subject is the Absolute outside the self and the world (God)".[1] Religion in his view is represented in God and universal morals, and religiosity is the manifestation of God in a pattern of social patterns, and this manifestation does not mean that religion is realized in this pattern, as much as it means that it represents one of its relative forms. Religion, in its communicative nature, must take into account the cognitive relativity of the human self, and these are called the tribal conditions of knowledge, which religion must take into account so that it does not speak in a vacuum.

Muhammad Arkoun presents his concept of revelation; in it, the revelation is a reflection and manifestation of God's word, not God's word in itself. Arkoun differentiates between three different levels of the Qur'anic text and they are; The scripture essence, the Qur'an, and the musshaf (Holy Book). The first represents a book preserved by God that humans cannot reach. God reveals to His Prophet Muhammad, peace be upon him, a part of the Mother of the Book (God's Words), but not all of it. The revelation represents the rhetorical manifestation of God's words, and it is a part of it, not all.[2] That is, religions are manifestations and images, the truth is not the truth in itself. According to the theory of ((the thing-in-itself))[3] of the German philosopher Immanuel Kant, man cannot comprehend the Absolute in itself, but he comprehends it as it appears to him, and accordingly, every religion is considered true and correct for its adherent and at the same time it does not mean the falseness and invalidity of other religions as much as it means that it is one of the images of the manifestations of the truth and God, and

(1) Abdel-Gawad Yassin, Theology, Believers Without Borders for Publishing and Distribution, 1, 2019, p. 18.

(2) See, Muhammad Arkoun, Islamic Thought, Criticism and Ijtihad, 6th Edition, T., Hisham Salih, Dar Al-Saqi, Beirut, 2012., p. 94. See also, Muhammad Arkoun, Al-Hawamil and Al-Shamal (On Contemporary Islam), T., Hisham Salih, Dar Al-Tali`ah For Printing and Publishing, Beirut, 2007, p. 153

(3) It is a theory put forward by it in the study of knowledge that we cannot perceive a thing in itself, but we see it as it appears to us, and then he clarified the positive role of the subject in formulating the subject.

one of the human perceptions - which are formed according to the structure of society - about God, and therefore they are correct in their perception.

The human mind today is able to perceive the difference, which usually leads to doctrinal difference, so it represents the absence of possession of truth in itself. The aforementioned thinkers have striven to prove the absence of possession of the truth; a path towards accepting the other and not despising it, where the other is the owner of one of the forms of truth and its manifestations, and then it raises the possibility of coexistence, and the absence of attempts to impose control based on the claim to own the truth and the document of universal righteousness.

key words

(Truth - the other - difference - coexistence - theology)

مقدمة:

تمثل مشكلة العقل اللاهوتي أنه لا يفهم الاختلاف، ويرى في ذاته النسخة الأكمل التي توصلت إلى الفهم النهائي والصحيح للدين، وعلى الآخرين أن يقبلوا بما يراه ويؤمنوا بما يؤمن به، منتزعا حق الآخر في أن يكون مختلفا، ويتهمه تارة بالتقصير في فهم الدين، وتارة أخرى بالتحريف، ويطبق المناهج العلمية والمنطقية على المعتقدات الإيمانية للآخر ولا يطبقها على معتقده في غفلة منه عن طبيعة القضية الإيمانية التي تجعلها يقينا ميتافزيقيا روحيا أكثر من كونها حقيقة علمية أو استدلالية؛ لذا تمثل الورقة بشكل أو بآخر طرحا لفهم الاختلاف، خاصة الاختلاف الاعتقادي وتعدد الأديان، فهي تحاول تقديم رؤية لحق الاختلاف، انطلاقا من أن الاختلاف قائم بالفعل، خاصة اختلاف الأديان بوصفه موضوع الدراسة، وتبعا لأن العقل (المُكَوَن من الإرث المعرفي) يمثل المشترك الإنساني. لا تتطرق الدراسة إلى الأنساق الدينية بشكل أساسي، ولكن تقدم رؤيتها من خلال الأنساق الفكرية المكونة للعقل المعاصر، التي جاءت لفهم الإنسان وأوضاعه وكانت بنت الاحتياج الإنساني، والسؤال حول الوجود.

ومن خلال مراحل تطور أدوات العقل الإنساني تحاول الدراسة التأصيل لما تطرحه من محاولة لفهم الاختلاف لأنها لا تعد المحاولة الأولى بطبيعة الحال، فالاختلاف والتنوع سمة كونية ولا بد للعقل الإنساني أن يحاول فهمها وشرعنتها ولكنه يتطور تبعا للطبيعة التكاملية للمعرفة الإنسانية؛ لذا يعد الطرح مستقى من المحاولات السابقة محاولا تجاوزها تبعا لتطور الأدوات والمناهج البحثية. ولفهم الاختلاف دور كبير في إرساء قيم ومبادئ التعايش المشترك لأن معه يختفي منطق امتلاك الحقيقة المطلقة، لما يتضمنه فهم الاختلاف من أحقية الآخر بامتلاك حقيقته المطلقة، كونه مختلفا.

الوجود المشترك

إن البحث في قضايا التعايش المشترك يفترض بديهية التعدد، كونه واقعة تفرض نفسها علينا، أو باللغة الدينية هي سنة الله في كونه، فالتنوع والاختلاف سمة كونية تعطي للكون زخمه واتساعه وحركته، والواقع – أي واقع – هو نظام من التعقيدات والتركيبات

السيسيولوجية والسيكولوجية المتغيرة، وذوات فردية متفاعلة تطمح عادة إلى التقدير؛ لذا يعدّ التنوع أحد أسس الإبداع[1]، ومحركات الحياة المهمة، ولما كانت كل ذات ترى في نفسها أحقية امتلاك الكون وتنطلق من مقولات عقلية عادة ما تراها مفارقة وتقدمها كقوانين طبيعية وكونية، أضحت هناك أطياف وأعراق ولغات وديانات متعددة متصارعة فيما بينها ترى كل واحدة منها في نفسها الجدارة التي تمكنها من قيادة الكون، وتشترك كل هذه الأطياف والأعراق والديانات في الوجود الإنساني وتختلف فيما بينها في موازين القوة، ومن خلال هذا الوجود المشترك أضحى لزاما عليها الخروج من قالبها الذاتي ورؤيتها والبحث عن المشترك الإنساني الذي يمكنها من الالتقاء ببعضها البعض.

وأدرك الإنسان أنه بتحكيم العقل يمكن أن يصل إلى حد مشترك يلتقي فيه الجميع[2]؛ ومن ثم سعى لسبل ضمان حقوقية وعقود ونظم اجتماعية أشد تعقيدا تحتكم إلى العقل والمشترك الإنساني، والبحث عن الكيفيات التي تُمكن كافة الأطياف والأعراق وبالأخص الديانات (كونها موضوع الدراسة) من التعايش المشترك فيما بينها، والتعايش المشترك في أبسط تعريفاته كما يقدمه فتحي التريكي «إنسانية قوامها حق الاختلاف والاحترام والمحبة»[3] لذا تأتي أول خطواته الاعتراف القانوني والاجتماعي بوجود الآخرين ودياناتهم وأحقيتهم في اختيار معتقداتهم، دون وصفها، أو اعتبارها منقوصة غير مؤهلة لتكون معتقدا إنسانيا يستطيع الفرد من خلاله العبور للخلاص الأخروي، وهذا أمر يتنافى مع منطق احتكار الحقيقة وامتلاك وثيقة الخلاص الكوني وحق فهم واستيعاب الضمير الإلهي، الذي يشكل العقل اللاهوتي بشكل عام.

احتكار الحقيقة

ترى الباحثة نور الساعدي (طبقا للرواية الدينية الإسلامية التي يعرضها النص القرآني) أن جدلية ال «أنا» وال «آخر» بدأت مع إبليس واعتقاده أنه خير من (آدم) ﴿قَالَ

(1) راجع، ميلاد حنا، قبول الآخر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999، صـ 36.

(2) ناجية الوريمي، مناقشة كتاب «الاختلاف وسياسة التسامح»
https://www.youtube.com/watch?v=ooA9y5oLwqg&t=172s

(3) فتحي التريكي، فلسفة الغيرية والعيش معا، بحث ضمن كتاب، جمالية العيش المشترك، إعداد فتحي التريكي، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2016، صـ 6.

أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[1] فخرج إبليس متمثلا فيه ال «أنا» – بكل تصوراتها وأفكارها واعتقادها بأنها على حق – من دائرة الامتثال لأمر الله وطاعته في السجود لآدم الذي تمثل فيه ال «آخر» – بحسب تصورات الأنا واعتقادها بأنه على باطل – إلى دائرة الهوى ورأى في نفسه الأفضلية، على هذا المنوال ترى الباحثة أن كل فرد يرى نفسه على حق والمخالف له بالاعتقاد والأفكار هو على باطل من غير اللجوء للاستدلال العقلي، ووصل الأمر للأديان فكل أتباع دين يرون في أنفسهم الحقيقة التي لا يمتلكها أتباع دين آخر،[2] فكل ديانة تعلن نفسها ممثلا للحقيقة والطريق الحق الذي يجب أن تسير عليه كافة الديانات الأخرى القابعة في الضلال.

على إثر هذا ترى الباحثة أن التعدد مشيئة ربانية وسنة إلهية في الكون ورفضها يمثل تعديا على هذه السنة الإلهية، فتسرد الآيات القرآنية التي تدل على المشيئة الربانية للتعدد مثال: { وَلَو شَآءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُم أمة واحدة وَلَٰكِن لِّيَبلُوَكُم فِي مَآ ءَاتَاكُم فَاستَبِقُواْ الخَيرَٰتِ } [المائدة: 48]، { وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ } [يونس: 19][3] وتستنتج الباحثة من هذه الآيات أن الله عز وجل لم يفرض الإيمان على الناس تكوينا، بل كان فرض الاختلاف تكوينا وتستدل الباحثة على رأيها بالآية «{ وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَاخْتُلِفَ فِيهِ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَفِي شَكٍّ مِّنْهُ مُرِيبٍ } [هود: 110] ويفسر السيد الطبطبائي معنى الكلمة السبقة بأنها (القضاء الإلهي والقضاء الإلهي مختص به تعالى لا يشاركه فيه غيره) أي لولا القضاء بتأخير الحكم بينهم لقضى بينهم عاجلا فيما فيه يختلفون ولكن الحكمة أوجبت أن تكون هذه الدار للتكليف والاختيار»[4]؛ لذا تقر الباحثة بأن الله قضى بدوام الاختلاف طالما الإنسان موجودا، وهذا ما يجعله سنة إلهية.

وتبعا لما تقدمه الباحثة نور الساعدي تتسق رؤيتها للتعدد كفرض ديني (كونه سنة الله في كونه) مع أن رفض هذه الرؤية يمثل الخروج عن المنهج الرباني الذي أقره الله عز

---

(1) الأعراف (12).

(2) راجع، نور الساعدي، أثر النص القرآني في التعددية الدينية (دراسة في متطلبات الحوار الديني المعاصر)، ط 1، دار الرافدين بيروت، 2017، صـ 7.

(3) راجع، المرجع السابق، صـ 37.

(4) المرجع السابق، صـ 39.

وجل في قرآنه الكريم، الذي رفض اختزال الهداية في نسق واحد رفضا تاما[1]، وتستدل على هذا بآيات من القرآن أهمها: { وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَىٰ لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَىٰ شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ } [البقرة: 113]، { قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَسْتُمْ عَلَىٰ شَيْءٍ حَتَّىٰ تُقِيمُوا التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَيَزِيدَنَّ كَثِيرًا مِّنْهُم مَّا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ طُغْيَانًا وَكُفْرًا فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ } [المائدة: 68]، وهذه الآيات في نظر الباحثة تمنع المسلمين من حصر الحق في أمة دون الأخرى[2]، وعليه تقدم الباحثة تنظيرها للاختلاف من داخل بنية النسق القرآني والمعتقد الإسلامي وتقدمه كفرض ديني في تركه إثم.

وفي الحين نفسه يرى الاتجاه الانحصاري[3] (وهو الغالب على العقل اللاهوتي) أن الهداية والحقانية والسعادة تكمن في دين معين، والمنكرين لهذا الدين يتسمون بالجحود والعناد وإنكار الحق،[4] ومثل هذا المنطق الذي يتحدث: بحق فئة واحدة امتلاك وثيقة الخلاص الكوني، يجعل الاعتراف بحق الآخر في الاختلاف واعتقاده ما يشاء يهدد عقيدة الأنا، فهو يبيح للآخر امتلاك وثيقته الخاصة للخلاص، وهو ما يعني مشاركة الأنا في وثيقة الخلاص، أو فساد وثيقة الأنا؛ ومن ثم أنبنى منطق إثبات فساد معتقد الآخر كإثبات لصلاح عقيدة الأنا، والدخول في دائرة (إما أو) إما أكون أنا الحق ومالك الحقيقة أو أنت، وعادة ترى الذات في نفسها أحقية امتلاك الحقيقة وترى في الآخر عدم الأهلية الفكرية والعقلية، أو تقصيره في المعرفة والاطلاع الذي يفضي في نظره إقرارا بحقيقته الكاملة والصحيحة. وهذا ما يعبر عنه الشيخ محمد الغزالي في رده على القول بأن «الأديان كلها سواء وأتباعها جميعا إخوة لا فرق بين يهودي وبوذي ونصراني ومسلم ...»[5] فيرفض قائلا: «الإنسانية المحترمة أن أظل على وحدانيتي،

(1) راجع، المرجع السابق، صـ 67.
(2) راجع، المرجع السابق، صـ 68 – 69.
(3) الذي يحصر الخلاص في ديانة محددة أو فرقة معينة.
(4) راجع، عبد الكريم سروش، الصراطات المستقيمة (قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية)، ترجمة أحمد القبانجي، منشورات الجمل بيروت، 2009، صـ 6.
(5) محمد الغزالي، هموم داعية، دار نهضة مصر القاهرة، ط 12، 2013، صـ 77.

وتظل أنت – إن شئت – على شركك وتظلنا مشاعر البر والعدالة والتعاون الكريم.»[1] ويتضمن هذا الرد ما تراه الأنا في نفسها من أحقية امتلاك الحقيقة ونفي هذا الحق عن الآخر.

وتزعم التيارات (التيارات التي تحاول الاتسام بالوسطية وعدم التطرف) اللاهوتية القبول بالاختلاف والتعدد منذ نشأتها، ولكنها في الحين ذاته تصر على أن الحق هو مع اتجاه واحد، لا نتطرق إلى حديث الفرقة الناجية[2] المذكور في المدونة السنية بالديانة الإسلامية، ولكن منطق هذا الحديث له فاعلية واضحة في كافة التيارات الدينية، فكل ديانة تحصر الخلاص في بنيتها واعتناقها، بل كل فرقة من كل ديانة تزعم امتلاك إشارات الهداية لطريق الخلاص الوحيد، وهنا تكمن المفارقة؛ الزعم بقبول الاختلاف واعتراف بحق الآخر في أن يكون مختلفا وفي الوقت نفسه الاعتقاد بأن الحقيقة واحدة يملكها طرف واحد [3]، لأن امتلاك طرف للحقيقة يتضمن التفوق والكمال لطرف عن بقية الأطراف، ويكون هذا الطرف متنازلا حين يسمح للآخر بأن يكون على خلاف معه، وهو أمر يختلف عن حق الآخر في الاختلاف، لأنه يتضمن حق الآخر في أن يكون لديه رؤيته للحقيقة التي لا تقل قداستها وأهميتها بالنسبة له عن ما هي لدى الأنا. ويتجلى هذا بوضوح في طريقة تقديم المواقف التي تدعم الحرية الدينية وحق الاختلاف، حيث يتم تقديمها كدليل على تفوق أصحاب الديانة على الديانات الأخرى، أو كتفضل من أصحاب الديانة على الآخرين، وغير مقبول نهائيا اعتباره حقا للآخر وليس تفضلا من الأنا.

وتتلخص أزمة غياب التعايش المشترك في «احتكار الحقيقة، بما هو وجه آخر لاحتقار الناس، من أي جهة أتى، أكان صاحبه من اتباع الديانات أم من أصحاب الأيديولوجيات أو الفلسفات.»[4] . فيُفضي منطق احتكار الحقيقة المتضمن احتكار وثيقة الخلاص الكونية عادة إلى محاولة قيادة الغير، ووجود النظام الفئوي، حيث لا

(1) محمد الغزالي، هموم داعية، صـ 79.

(2) حديث نبوي: «ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة». فيُعرفون الفرقة الناجية بأنها هي المتبعة لما كان عليه الرسول ﷺ وأصحابه، فهي بقية السلف، والمتفردة باتباع الكتاب والسنة بين بقية الفرق التي عصفت بها الأهواء، وذهب بها الرأي والشبهات كل مذهب.

(3) راجع، علي أومليل، في شرعية الاختلاف، ط 2، المركز الثقافي العربي، الرباط، 2005، صـ 79.

(4) علي حرب، الإرهاب وصناعه (المرشد/ الطاغية/ المثقف)، الدار العربية للعلوم ناشرن، بيروت، صـ 39.

يمكن بأي شكل من الأشكال أن يكون الجميع متساوين، ولكن ثمة فئة تمتلك حق القيادة المبني على امتلاكها للحقيقة. وهذا ما يتنافى بشكل كبير مع التعايش المشترك الذي يهدف إلى احترام الجميع وتقديرهم، واحترام مقدساتهم.

وقد حاول العقل الإنساني طوال تاريخه محاولة فهم الاختلاف والسعي لشرعنة امتلاك كل فرد حق الاختلاف في رؤيته للحقيقة، ولعل هذا نابع من كون الاختلاف طبيعة تفرض نفسها على الوجود البشري؛ ومن ثم عليه فهمها، وستقدم الدراسة؛ تطور رؤية وشرعنة حق الاختلاف وعدم امتلاك طرف الحقيقة المطلقة.

كانط ونظرية الشيء في ذاته.

لقد أقامت الفلسفة اليونانية تفرقة بين الجوهر والعرض، وهما يمثلان ظواهر الأشياء المتغيرة التي يعتريها التغيير الطبيعي وباطنها غير المتغير الذي يعطيها ماهيتها، ولكن الفيلسوف الألماني (إيمانويل كانط Immanuel Kant) (1724 - 1804) وضع هذه التفرقة في بعد آخر لتمثل ((الشيء في ذاته)) و((الظاهر كما يتبدى لنا)) ويطرح تساؤلا كان له دور كبير في تاريخ الفكر الإنساني؛ هل بإمكان الذات الإنسانية إدراك الشيء في ذاته؟ ويعطينا الإجابة عن هذا التساؤل في كتابه ((نقد العقل الخالص)) كالتالي «لقد أعطتنا التحليلات الترنسدنتالية مثلا على كيف يمكن لمجرد الصورة المنطقية لمعرفتنا أن تتضمن أصل الأفاهيم القبلية المحضة التي تصور الموضوعات قبل كل تجربة»[1] وهو ما يعني أن للذات الإنسانية دورا في بناء الأفكار والتصورات عن الأشياء، فالمقولات والصور قد فُرضت على الطبيعة من خلال الذات الإنسانية[2]، كما أن للأشياء طبائع داخلية مختلفة عما يظهر منها، وإن كانت طبيعة الأشياء في ذاتها يمكن أن تكون موضوعا للتفكير إلا أننا لا نعرف عنها شيئا محددا[3]، تبعا لما يطرحه كانط فليس بإمكان الذات الإنسانية إدراك الشيء في ذاته، بل إنها تركب ظواهر الأشياء كما تبدو لها؛ وعليه فكل شيء في العالم ينبصم ببصمة الذات الإنسانية وأضحى على

(1) كانط (إمانويل) نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، صـ 197.
(2) انظر، زكريا إبراهيم، كانت أو الفلسفة النقدية، مكتبة مصر، القاهرة، صـ 78. انظر أيضا، إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة، موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، صـ 197 - 202.
(3) المرجع السابق، صـ 78.

الإنسان إعادة صياغة العلاقة بينه وبين الوجود الإنساني، وإدراك القوالب المسبقة والقيود التي يصيغ من خلالها رؤيته للوجود، وإعادة النظر في إطلاقية أفكاره.

وتمثل هذه النظرية خطوة هامة في مرحلة استيعاب الإنسان لنسبيته الإدراكية، وعدم السعي لإطلاقية رؤاه وأفكاره، وأشار كانط للعجز الإنساني عن احتواء المطلق والقبض عليه قائلا «سأستخدم لفظ المطلق بذلك المعنى الأوسع، وضده، في ما ليس له سوى مصداقية نسبية أو من منظار خاص؛ لأن مصداقية الأخير تنحصر ضمن شروط، في حين يصدق الأول بلا حصر»[1] تبعا لمفهوم المطلق الذي يوضحه كانط في النص السابق، كونه يمثل اللامشروط وغير القابل للحصر، ولرؤيته لنسبية الإنسان الإدراكية وعجزه عن إدراك الشيء في ذاته، يصبح العقل الإنساني غير قادر على إدراك المطلق؛ كونه مشروط، ويملك رؤية أضيق من أن تكون شاملة.

ما قدمه كانط كان ثورة كبيرة بالنسبة لتاريخ الفكر الإنساني، فعلى إثر ما قدمه جاء السؤال حول علاقة الإنسان بالأشياء، وعن المعيار الذي يحدد ما هو حقيقي وغير حقيقي. وجاء برادلي (Bradley F. H.) (1846 - 1924) يؤكد أن «لكل فرد منا عالم يسميه ((العالم الحقيقي)) لا يكون خارج المكان والزمان»[2] ويبرز دور الذات البشرية في بناء الموضوع الذي يجعل الحديث عن الحقيقة في ذاتها أمرا يجانب الصواب بشكل كبير، فكل ما لدينا بعض الفهم للحقيقة، أو إن شئت الدقة الحقيقة كما نحب أن نصغها من زاوية رؤيتنا؛ وعليه يُعد اعتبار المقترحات أو النظريات إما صحيحة تمامًا أو مطلقة خطأ شنيع، وهذا واضح بشكل خاص في تاريخ العلم[3]، فتأتي رؤية برادلي داعمة لغياب الحقيقة التامة والنقية عن الإدراك الإنساني، وتعزز السؤال عن معيارية الحقيقة.

(1) كانط، نقد العقل المحض، صـ 199.

(2) (Bradley) F. H, Essays on truth And Reality, Oxford at the Clarendon Press, 1962, pp, 208.

(3) (Sayers) Sean, F. H. Bradley and the Concept of Relative Truth, University of Kent, pp, 4 - 6. An earlier version of this paper was given to a seminar on `The British Idealists› at Oxford University in Hilary Term 1989. https://www.academia.edu/3035466/F_H_Bradley_and_the_Concept_of_Relative_Truth

معيارية الحقيقة

من خلال حاجة الإنسان للخروج من ثنائية المبادئ الأولية الممثلة للحقيقة في الفلسفات المثالية التي وضعها العقل الإنساني ليفسر واقعه، والواقع الأكثر زخما الذي لا يقبل الانصياع لهذه المبادئ ويحتاج لتجديدها ونقدها، يطرح الفيلسوف المعاصر لبرادلي[1] وليام جيمس (William James) (1842 – 1910) عبر فلسفته البرجماتية معيارية جديدة للحقيقة، من خلال «تحويل النظر بعيدا عن الأشياء الأولية، المبادئ النواميس،..، وتوجيه النظر نحو الأشياء الأخيرة، الثمرات النتائج الآثار الوقائع الحقائق»[2] وتنتفي مع هذه المعيارية الحقيقة المطلقة المعطاة مسبقا، بحيث تصبح الأشياء حقيقة من خلال نتائجها ووظيفتها العملية، «وفي وسعك أن تقول عندئذ ((أنها مفيدة لأنها صحيحة)) أو ((إنها صحيحة لأنها مفيدة))»[3] وأصبح الإنسان هو المعيار والمحدد للمعايير في الوقت ذاته، وأصبح للمشاعر الإنسانية دور وكيان في هذه المعيارية فهي لا تقبل اللغة المنطقية أو الرياضية للتعبير عنها، لذا جاءت معيارية وليام جيمس للحقيقة أكثر إدراكا للطبيعة الإنسانية التي لا يمكن اختزالها في البعد العقلي فقط، فهنالك أبعاد روحية تعز على الإثبات المنطقي، أو الوضعي، ولكنها في الوقت عينه لا تقل أهمية بالنسبة للإنسان عن ما يمكن إثباته منطقيا، أو وضعيا، ولها فاعليتها في حياة الإنسان التي لا تقل عن ما يمكن إثباته منطقيا أو وضعيا.

وتوضح هذه المعيارية التي يطرحها وليام جيمس للحقيقة دور الذات في بناء الحقيقة وصياغة نمط الوجود، وتعد هذه المعيارية توصيفا للواقع أكثر من كونها نظرية تعمل على تأطيره، وانطلاقا منها تأتي فلسفة وليام جيمس الدينية التي يطرحها في كتابه «تنويعات التجربة الدينية» التي تؤمن أيضا بتنوع التجربة الدينية تبعا لإيمانه بتنوع صياغات الحقيقة، فـ «كيف يمكن لمخلوقات، مثل البشر، موجودة في مثل هذه الأوضاع المختلفة ومقدرات مختلفة، أن تكون مكلفة بالمهام نفسها وبالواجبات نفسها ... فلا يمكن للإلهي أن يعني صفة واحدة، وانما يلزم أن يعني مجموعة من الصفات

(1) مما يعني أن هذه المسألة كانت تشغل العقل الإنساني في هذه الفترة التاريخية.
(2) جيمس (وليام)، البراجماتية، ت محمد علي العريان، المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2008، صـ 76.
(3) المرجع السابق، صـ 241.

... وبذلك يصبح كل موقف بمثابة مقطع واحد من الرسالة الكلية للطبيعة البشرية .... لذلك يجب أن يُسمح لـ ((إله المعارك)) بأن يكون إلها لنوع من الأشخاص، وأن يكون إله السلام، والجنة، والسكن إلها لنوع آخر منهم. يجب علينا الاعتراف صراحة بحقيقة أننا نعيش في أنظمة جزئية، والأجزاء غير قابلة للتبادل في الحياة الروحية.»[1] وتنبني فلسفة وليام جيمس الدينية على رؤيته للعقل الإنساني الذي يراه «متحيز وجزئي بطبيعته»[2]؛ بناء عليه تكون التجربة الدينية متحيزة وجزئية كذلك، ولا يسمح بتعميم تجربة إنسانية فريدة جزئية لتكون هي التجربة الكاملة والشاملة لكافة التجارب الدينية، بل هي كالوضع الإنساني في الوجود تمثل مقطعا واحدا من الطبيعة البشرية ككل.

وتمثل أهمية طرح وليام جيمس في إدراك حدود الذات وعدم إطلاقية أحكامها وإدراك جزئياتها، وتبني هذا في رؤيتها للحقيقة؛ ومن ثم رؤيتها للنمط الديني، فمن حق كل ذات تبني رؤيتها الدينية في الحدود التي تلتزم بها كذات، ولا تفرضها كرؤية كونية على الجميع أتباعها، خاصة وإن كان الدين كما يعبر عن نفسه وكما يعتبره الإنسان يخاطب المنطقة الروحية في الإنسان والتي عادة ما تعجز اللغة المنطقية عن محاكماتها أو صياغتها أو فهمها، فإن كان لنا أن نتحدث عن حقيقة منطقية واحدة، فليس بإمكاننا أن نعمم حقيقة روحية وجدانية واحدة، وهذا ما يجعل الاختلاف أمرا قائما بالفعل لا يلغيه التغاضي عنه أو إنكاره.

أنسنة الخلاص

ما فعله جون هيك (John Hick) (1922 - 2012) في اللاهوت المسيحي أشبه بما فعله كوبرنيكوس في قلب منظومة المعرفة الفلكية[3] وعندما طرح نظريته في كتابه (God and the Universe of Faiths)[4] طرحها تحت عنوان (The Copernican Revolution in Theology الثورة الكوبرنيكية في اللاهوت)؛ فعلى خلاف ما تتحدث به

(1) وليام جيمس، تنويعات التجربة الدينية، ترجمة، إسلام سعد - علي رضا، مركز نهوض للدراسات والنشر، الكويت - لبنان، ط 1، 2020، صـ 533.

(2) جيمس (وليام)، إرادة الاعتقاد، ترجمة محمود رجب الله، دار إحياء الكتب العربية عيسى اللبابي الحلبي وشركاه، 1946، صـ 40.

(3) راجع، وجيه قانصو، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، الدار العربية للعلوم ناشرون، ط 1، 2007، صـ 46.

(4) Hick (John), God and the Universe of Faiths, Oneworld Publications Ltd, Oxford, 1993.

الديانة من منطق الانحصار وامتلاك طريق الخلاص، يطرح جون هيك التعددية الدينية من مدخل لاهوتي، فتكوينه اللاهوتي سابق لتكوينه الفلسفي فهو رجل دين قبل أن يكون فيلسوف، فيقول «كمسيحيين نؤمن بأن الله هو إله الحب الشامل، وخالق ويريد الخير النهائي وخلاص جميع الناس. ولكننا في الوقت ذاته نقول أيضًا - تبعا للنسق التقليدي - أن الطريق الوحيد للخلاص هو المسيحية. مع العلم أن الغالبية العظمى من الجنس البشري الذين عاشوا وماتوا حتى اللحظة الحالية إما قبل المسيح أو خارج حدود العالم المسيحي، غير معتنقين للمسيحية. فكيف يمكن قبول أن إله المحبة الذي يسعى لخلاص البشرية جمعاء، قد قرر أنه يجب على الناس أن يخلصوا بالمسيحية فقط وأن أقلية صغيرة فقط (وهم المسيحيون) يمكنها في الواقع أن تنال هذا الخلاص؟»[1] فمحبة الله الشاملة اللامحدودة للبشر لا تتوافق مع منطق حصرية الخلاص الذي تتحدث به المسيحية، ف «من المستحيل القول بمنح فرص الخلاص فقط لهؤلاء الذين ولدوا في بلاد معينة وفترة معينة من التاريخ فهذه الفكرة ليست دينية ولا يمكن دعمها أخلاقيا»[2] فمن غير المفهوم أن يطرد الفرد من طريق الخلاص الإلهي لا لشيء إلا لأنه ولد في هذه المنطقة (وهو أمر لا خيار له فيه، بل قد ينسب إلى الله عز وجل) أو على هذه الديانة.

انطلاقا من هذه الزاوية قَدَمَ (جون هيك) رؤيته للتعددية الدينية، وذلك عبر تحويل الخلاص من كونه انتماء لديانة محددة أو جماعة محددة، إلى أن يكون سلوكا يُغني الحياة الإنسانية، فيعرف الخلاص «بأنه تغيير بشري حقيقي، تحول تدريجي من التمركز الطبيعي للذات (مع كل الشرور البشرية التي تنبع من هذا) إلى توجه جديد جذريًا متمركزًا في الله ويتجلى في «ثمر الروح»، والخلاص بهذا المعنى يحدث في جميع أديان العالم بنفس المدى تقريبًا. بناءً على هذا الرأي، الذي لا يستند إلى نظرية لاهوتية بل على حقائق يمكن ملاحظتها من حياة الإنسان، فإن الخلاص ليس أمرًا قانونيًا منقوشًا في السماء، كما أنه ليس أملًا مستقبليًا يتجاوز هذه الحياة (على الرغم

(1) Hick (John), God and the Universe of Faiths, Oneworld Publications Ltd, Oxford, 1993, pp. 122.

(2) Hick (John), God and the Universe of Faiths, Oneworld Publications Ltd, Oxford, 1993, pp. 122.

من أنه هذا هو أيضًا)، بقدر ما هو تغيير روحي، وأخلاقي، يرتكز على بنية الواقع.»[1] وبدوره يصبح «معيار الخلاص في الآخرة هو معيار عملي، يتعلق بالسلوك وليس معيارا لاهوتيا يتعلق بجملة معتقدات»[2] وينبني على هذا النمط غياب خصوصية الخلاص لديانة محددة، بل إنه ينحو منحى كوني أكثر اتساعا، وبهذا المعنى يصبح الخلاص عبارة عن تدبير إلهي ليصبح البشر أكثر إنسانية وتوازن وهو أمر قابل للتحقق في أي ديانة، فلم يعد الخلاص مرهون بالانتماء لجماعة أو الإقرار بمجموعة معتقدات، بل مرهون بالثمار التي تتبدى في سلوك المؤمنين. وفي هذه الناحية تصبح «ثمرة الإيمان المسيحي بشكل عام ليست أفضل ولا أسوأ من ثمر الإيمان اليهودي، أو المسلم، أو الهندوسي أو المعتقدات الإيمانية الأخرى كالمعتقدات البوذية وغيرها..»[3] وتستوي حينها كل الديانات، حيث يصبح الخلاص مرهونا بفعل الفرد ومدى نفعه في الواقع العملي ليس لانتمائه إلى جماعة بعينها أو اعتقاده معتقدا ما.

ويعترض (رضا أكبري) على نظرية جون هيك للتعددية الدينية، بأن الأديان بينها فوارق جوهرية يستحيل معها التجمع كسياق إنساني متكامل، فالله «في بعض الأديان مثل الإسلام والمسيحية واليهودية يطرح كموجود متشخص، ولكنه في أديان أخرى مثل البوذية يطرح كموجود غير متشخص، والإنسان في الأديان التوحيدية غالبا ما يُطرح بصفته كائنا يعود إلى الحياة من جديد بعد موته ويصبح متشخصا بذاته، بينما الأديان غير التوحيدية غالبا ما تطرحه بعد الموت ككائن يطوي مسيرة تناسخية أو ولادة جديدة»[4] وهذا النقد يفتقد رؤية البعد التواصلي للأديان الذي يفرض تقديمها تبعا لشروط عقلية المتلقي (المُخاطب)، كما أنه يأخذ النظرية على محمل توحيد الديانات دون أن ينتبه إلى هدفها المرجو وهو الاعتراف بالاختلاف بين الديانات القائم بالفعل، من خلال النظر إلى الديانات بوصفها نسق (في بعدها التواصلي) إنساني يتسم بالتنوع والاختلاف والسمات النسبية التي تعتري حيز الوجود، وإدراك اختلاف الآخر وحقه

(1) Hick (John), Four Views on Salvation in a Pluralistic World, Zondervan Publishing House, Michigan, pp 43.

(2) راجع، التعددية الدينية في فلسفة جون هيك، صـ 128.

(3) Hick (John), Four Views on Salvation in a Pluralistic World, Zondervan Publishing House, Michigan, pp 43.

(4) رضا أكبري، نظرية التعددية الدينية لجون هيك في بوتقة النقد والتحليل، مجلة اللاهوت المعاصر الصادرة عن المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، العدد الثامن، ط 1، 2022، صـ 132.

في الاعتقاد المختلف وعدم محاولة قيادته إلى معتقد الأنا، التي تفضي في العديد من الأحيان إلى العنف. فالخلاص كما يطرحه (هيك) يُعد عمليا ووقعيا ومقبولا لدى العقل الإنساني المعاصر، فضلا عن أنه يمثل ضمانة أخلاقية ذات بعد كوني أكثر تسامحا وتفهما للطبيعة الإنسانية، فالتعدد سمة إنسانية قائمة كل ما علينا محاولة فهمها واستيعابها والاعتراف بها.

النسبية الإدراكية للإنسان

يقول (والتر ستيس Walter Terence Stace) (1886 – 1967): «إن كل كينونة إنما هي قيد، إن لم نقل بأن الوجود نفسه قيد. فليس وجودك سوى ارتباطك بما أنت كائنه، أو تقيدك بصميم كينونتك. وأما الدين فهو التعطش إلى اللاوجود الذي هو مع ذلك وجود!»[1] فالذات الإنسانية مقيدة بعالم الوجود الإنساني وكائنة داخله والمعلومات تصلها فقط عبر الحواس الخمس[2]؛ إذن هي عاجزة عن تصور ما هو غير خاضع لهذه الحواس، وتصوراتها تتكون من خلال هذه الحواس، وفي حالة عجز عن تجاوز تصورتها مهما فعلت. ويرى ستيس أن الله/ اللامتناهي الديني «ليس له آخر. وبهذا المعنى لا يمكن لكل من المكان أو الزمان أن يكون لا متناهيا»[3]، تبعا لرؤيته للوجود كقيد ورؤيته للامتناهي كغير مُقيد أو مشروط، يرى أن الالتقاء/ النزول بين الأزلي والزماني يكون رمزيا، فـ «العلاقة القائمة بين الله والعالم، لا يمكن أن تُعد أكثر من مجرد مجازات واستعارات ... بل ربما كانت له علاقة بالعالم يعجز العقل البشري عن تصورها.»[4]؛ لذا يقر ستيس بأن «العقل التصوري القائم على الاستدلال والتمييز عاجز عن إدراك الحقيقة الإلهية»[5] فالحقيقة الإلهية عادة ما تأتي في صيغة نفي الصفات عنها وعدم قابليتها للتصور، ويعز على العقل الإنساني تصور ما لا يقبل التصور؛ لذا

(1) ستيس (ولتر)، الزمان والأزل: مقال في فلسفة الدين، ترجمة زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013، صـ 41.

(2) راجع، ستيس (والتر)، الزمان والأزل، صـ 114.

(3) ستيس، الزمان والأزل، صـ 119.

(4) المرجع السابق، صـ 171.

(5) ستيس (والتر)، الزمان والأزل (مقال في فلسفة الدين)، ترجمة زكريا إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2013، صـ 105.

يحاول بناء تصور قريب منه، ولا يعني هذا التصور أبدا القبض التام على ما هو غير قابل للتصور أو الحصر بقدر ما يعني أنه محاولة لبناء صورة تقريبية ذاتية له، فالرمز (وهو لغة الخطاب الديني) حسب ستيس ليس مطابقا لم يعبر عنه، ولكنه يحمل شيئا من الصدق وشيئا من الكذب، والرمز الذي حظه من الكذب أقل يكون أقرب للتعبير أحيانا[1] وعلاقة الرمز بالمرموز إليه ليست علاقة تشابه – حسب ستيس – بل هي علاقة قرب، فالعقل الإنساني ليس في استطاعته تصور ما لا سبيل إلى تصوره، ولكنه يضع مكان الحقيقة التي لا سبيل إلى تصورها ما يرقى إليه خياله من التصور[2]؛ وعليه فيعد الرمز أقرب للعقل الإنساني منه للحقيقة الإلهية في ذاته، وفي الوقت عينه هو الوسيلة الإنسانية – المحكومة بالتصور – لمعرفة اللامتناهي/ الله. فلا يمكن أن تعبر الصورة المطروحة عن الله/ اللامتناهي (المتصَوَر) في ذاته، وذلك للدور الكبير الذي تلعبه الذات في بناء هذا التصور، ويرى ستيس «أن ديانات العالم الكبرى – مهما يكن من اختلاف مذاهبها حول بعض التفاصيل – إنما تتبع مصدر واحد بعينه، ألا وهو الوعي الشامل للبشرية»[3] والاختلاف فيما بينها يمثل اختلافا في بناء التصور ليس أكثر من ذلك.

ويستكمل هذه الرؤية عبد الجواد ياسين فيما طرحه في كتابيه (الدين والتدين، واللاهوت) بأن النسبي لا يمكن أن يحوي المطلق إلا وفقا لنسبيته فعلى غرار قول الفيلسوف الألماني هيجل «اللغة وعاء الفكر» فمن غير اللغة يظل الفكر قابعا داخل الذهن يعجز عن تقديم نفسه. يأتي طرح عبد الجواد ياسين، فإن صح القول فهو يعُد المجتمع وعاءً للدين، ومن دون المجتمع يظل الدين عاجزا عن تقديم نفسه، وتقديمه لنفسه في ظروف اجتماع محددة لا تعني أن هذه الظروف تمثل الدين في ذاته، بقدر ما تعني تلون الدين بلونها ليقدم نفسه بصورة مقبولة لدى المعنين بالخطاب الديني في هذه النمط الاجتماعي، فيقول في كتابه (الدين والتدين): «إن الإنسان هو الذات التي تتلقى الدين وتمارسه،.. من هنا لا سبيل إلى إدراك الدين والتعبير عنه إلا عبر وسائل الاجتماع البشرية وفي مقدمتها اللغة. ويترتب على ذلك حضور الخصائص والمثيرات المتباينة

(1) راجع، المرجع السابق، صـ 209.
(2) راجع، المرجع السابق، صـ 220، 44.
(3) ستيس (ولتر)، الزمان والأزل، صـ 61.

للذوات الفردية والهياكل الاجتماعية إلى منطوق البنية الدينية.»[1] وعلى هذا المنوال يقيم ياسين التفرقة بين ((الدين)) و((التدين)) من خلال النسبية التاريخية القائمة على قياس البعد الاجتماعي لظاهرة ما برصد قابليتها للتطور والتعدد،[2] حيث تعني الأولى الدين في ذاته (الله – والأخلاق الكلية)[3] والثانية (النص) كونه يمثل «نقطة الالتقاء بين الدين والاجتماع، التي يمكن إدراكها ماديا»[4] وتمتد لتضمن الرؤى والمفاهيم التي قُدمت حول النص وأصبحت تقدم نفسها كمكونات الدين في ذاته.

فبين رفض المطلق كموجود خارج الذهن الديني من قبل الاتجاه الوضعي، ورفض الاعتراف بوجود أي بعد اجتماعي في الديانة من قبل العقل الديني، يرى (ياسين) أن علينا «الإقرار بأننا لا نعرف المطلق إلا داخل العالم، بمعنى أنه لا يتجلى إلا بالتمثل في الاجتماع من خلال التصور»[5] فالمطلق بمعزل عن العالم لا يمكن إدراكه أو القبض عليه، و»تصورات العقل الديني التفصيلية المتعددة حول المطلق هي ... فعل اجتماعي يصدر عن الذات داخل العالم (التصور) وإن كان موضوعه هو المطلق الكائن خارج الذات والعالم (الله).»[6]؛ لذا يأتي النسق الديني (الديانة) كتجل للمطلق في دائرة الاجتماع، فالديانات عادة تأتي مطالبة الذات الإنسانية الإيمان بها، والإيمان يشير إلى فعل داخلي يتشكل من قبل الذات، وهو ما يفرض عليها مراعاة النسبية الإدراكية للذات الإنسانية لتتمكن من فهمها واستيعابها وتنتقل إلى مرحلة الإيمان بها، فأوحى الله «لبعض الأشخاص المختارين كي يبلغوا البشر بالهيئة التي يلزم أن يعرفوه عليها»[7] و»في بنية اللاهوت ليس ثمة إلا الذات، فهو أولا ((تصور)) ذات، وثانيا ((خطاب)) موجه إلى ذات... ويأتي التصور منطقيا قبل الخطاب»[8] ويمثل الوحي تجل للمطلق في

(1) عبد الجواد ياسين، الدين والتدين (التشريع والنص والاجتماع)، دار التنوير، بيروت، القاهرة، 2012، صـ 6.

(2) عبد الجواد ياسين، الدين والتدين (التشريع والنص والاجتماع)، دار التنوير، بيروت، القاهرة، 2012، صـ 26.

(3) المرجع السابق، صـ 9.

(4) المرجع السابق، الموضع نفسه.

(5) عبد الجواد ياسين، اللاهوت، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط 1، 2019، صـ 17.

(6) عبد الجواد ياسين، اللاهوت، مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، ط 1، 2019، صـ 18.

(7) المرجع نفسه، صـ 26.

(8) المرجع السابق، صـ 43.

حيز التصور، أو الصورة التي يخبرنا بها عن نفسه مراعيا أبعاد الذات الإنسانية الإدراكية. فالدين في حضوره داخل دائرة الاجتماع الإنساني يخضع لمكرهات الاجتماع كما يقول (ياسين) لأنه ليس بوسعه أن يقدم نفسه خارج دائرة الاجتماع الإنساني، كما تعجز الذات الإنسانية عن تصور الدين (الله والأخلاق الكلية) خارج النطاق الاجتماعي والتصوري لها، ويمثل الوحي نقطة الالتقاء بين الذات الإنسانية والمطلق الإلهي.

من الجانب الآخر للعملية الإيمانية (بوصفها فعل إنساني داخلي) فإن الذات تفرض بصمتها أيضا عند تلقي هذا الوحي، فيصبح الوحي من منظور الذات ومدركاتها التي تختلف من ذات لأخرى، لا الوحي في ذاته. وهذا ما يدفع عبد الجواد ياسين للقول بأن: «كل ذات، داخل أي ديانة، تملك تصورا لاهوتيا جوانيا خاصا بها، لا يتطابق حرفيا مع أي تصور لاهوتي آخر بما في ذلك التصور الرسمي الصادر عن المؤسسة باسم الديانة التي ينتمي إليها»[1] فالإيمان عملية وجدانية وليست منطقية استدلالية وهو ما يعني أنها فردية بالدرجة الأولى؛ لذا يعد عصيا على الفرد تطبيق تصور ذاتي آخر على تصوره دون أن ينبصم ببصمته كونه في نهاية الأمر المسؤول عن هذه الصياغة، خاصة وإن كانت ذات طابع وجداني لا يخضع لمنطق أو لغة القياس أو الاقتناع.

المفهوم الأركوني للوحي

تنتقل الدراسة عبر مفهوم محمد أركون (1928 - 2010) للوحي من مرحلة طرح تفسيرات ورؤى حول طبيعة الاختلاف الديني من خلال فهم طبيعة الدين ولغته إلى التعامل مع الوحي من خلال المحددات الثقافية التي جاء مخاطبا لها، فقد سعى أركون إلى تطبيق المناهج المعاصرة على القرآن ويصرح قائلا: «لا ينبغي أن يظل القرآن معزولًا ... إن المناهج التجديدية التي طبقوها على كتب اليهود والمسيحين ينبغي أن تطبق عليه، وهذا ما أحاول فعله .. لا ينبغي أن تترك هذه المهمة لرجال الدين ولحراس الأرثوذكسية العقائدية في كل طائفة أو مذهب.»[2] ويهدف إلى عدم التعامل معه بوصفه فوق تاريخي (غير مقيد بظروفه التاريخية التي نزل فيها من حيث البعد التواصلي على الأقل)، وفهمه من خلال المحددات الثقافية والأطر الاجتماعية التي جاء مخاطبا لها.

(1) المرجع السابق، صـ 45.
(2) محمد أركون، قراءات في القرآن، صـ 109.

فيحاول أركون أن يجعل الوحي ممكنا للفهم بصفته ظاهرة ثقافية ولغوية، قبل أن يكون تركيبات ثيولوجية أو لاهوتية من خلال إخضاع النص للصيرورة التاريخية، ومن ثم تحويل نمط التعامل مع النص القرآني من التساؤل عن المعنى الأخير والنهائي (وهو غير قابل للحصر)، إلى طرح قراءات، تعبر عن نفسها بوصفها قراءات ظرفية وعرضية، محكومة بإطارها الاجتماعي والثقافي والتاريخي، ومن ثم الإنساني؛[1] لذا يصر أركون على أن لا مفر من دراسة جذور تأريخ التعالي، وكيفيته، وعقلنة الأسطورة([2])، ولا يفهم من ذلك أنه يحاول أن يقطع الإنسان عن التعالي، وإنما يعمل على جبره حصرا على تتبع مسارات هذا التعالي داخل الواقع التاريخي المحسوس الذي تجسد فيه بطرق شتى. وللطبيعة الإسلامية المحافظة يحاول أركون أن يؤصل لطرحه من خلال النص القرآني ويستعين بتأكيده على الضرورة المستعجلة لإعادة قراءة الماضي البشري بعيون جديدة [3] التي تفترض أن عدم إعادة قراءة الماضي تخليا عن بعد مهم من أبعاد النص القرآني.

ويؤكد أركون على استخدام المنهج الأركيولوجي[4] للوصول إلى السياق التاريخي والاجتماعي والسياسي الذي يتمخض عنه أي خطاب، أو أيديولوجية ترقي بنفسها مع مرور الزمن إلى مرتبة البديهيات التي لا تحتاج إلى برهنة، أو نقد، فيذكر أن «مهمة الباحث أشكلة[5] كل الأنظمة الفكرية التي تنتج المعنى، وكل الصيغ التي اختفت أو لا تزال حية، والتي تنتج بدون تمييز المعنى وآثار المعنى»[6] كما يجب أن يتعامل العقل العربي مع النص القرآني بوصفه خطابا، مشرعا للإنسان، فينادي بما يسميه ((الأنسنة))؛ وهي تعني في إحدى زواياها إدراك البعد الإنساني في الدين، وأنه مستَقْبِل هذا الدين

---

(1) راجع، أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، صـ 110.

(2) راجع، محمد أركون، قراءات في القرآن، صـ 114.

(3) المرجع السابق، صـ 112.

(4) منهج قائم على البحث في وقائع الأحداث، أو الوثائق التاريخية، وقراءتها مجددًا بشكل مختلف؛ بهدف الكشف عن شيء غير معروف فيها سابقًا، أو قد عرف على أنه حقيقي وواقعي، وهو يخضع في ذلك، لظروف موضوعية وذاتية معينة.

(5) مصطلح الأشكلة، يعني نزع البداهة عن التراث ووضعه على محك التساؤل والنقد من جديد، وهذه العملية ينبغي أن تطبق على جميع الأنظمة التي تعاقبت على البشرية. راجع، مترجم المرجع الملحق، الموضع نفسه .

(6) محمد أركون، الأصولية واستحالة التأصيل (نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي)، ط 1، ت هشام صالح، دار الساقي، بيروت، 1999، صـ 22.

وغايته وأن الوحي الإلهي إذا كانت غايته الإنسان فهذا يعني أنه حاضرا فيه كمستَقْبِل، ويفترض أن يأتي متوافقا مع ما يمكن أن يتقبله الإنسان أو يفهمه، على هذا الأساس يقدم أركون مفهومه للوحي الذي يفرق فيه بين (أم الكتاب، والقرآن، والمصحف).

أم الكتاب، والقرآن، والمصحف.

يفرق أركون بين العقل الديني، والعقل اللاهوتي - السياسي، حيث يبدو العقل الديني متكاملًا، منفتحًا،[1] أي المعاني والرموز مفتوحة على اللانهائي، في حين يمثل العقل اللاهوتي - السياسي، تجسيدا للعقل الديني داخل المعقولات والمنظومات والمعايير والعقائد، ولا تعد هذه الأنظمة مفارقة لواقعها الاجتماعي والثقافي، حيث إنها تجيء هاضمة ومستوعبة الحاجات الإنسانية المتغيرة، ولغة الفهم المتعارفة، والشفرات الثقافية، التي تكمن في هذا الإطار الزمكاني، أي الجغرافي التاريخي.[2] فالأول هو بمنزلة الحقيقة المطلقة والثاني بمنزلة تجليها في التاريخ، أو ان صح تعبير الباحثة نايلة أبي نادر[3]، الأول يمثل النظرية والثاني يمثل التطبيق.[4] ويتقاطع في هذا التقسيم مع المفكر المصري عبد الجواد ياسين، في تفريقه بين الدين والتدين.

على هذا الأساس يضع أركون ثلاثة مستويات مختلفة للوحي القرآني وهي: أم الكتاب، والقرآن، والمصحف. وتمثل الأولى (أم الكتاب) الواردة في الآية السابعة من سورة آل عمران { هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ } عند أركون (الكتاب السماوي) بصيغة المفرد لأن الأنبياء السابقين للنبي محمد ﷺ كانوا قد تلقوا رسالات صادرة عنه، وهو يمثل النموذج الأعلى للكتاب مصون في اللوح المحفوظ في السماء، والكتب المتتابعة من توراة وإنجيل وقرآن

(1) راجع، محمد أركون، الهوامل والشوامل، صـ 138.

(2) راجع، أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، صـ 314.

(3) باحثة لبنانية متخصصة في الفكر العربي الإسلامي، تشتغل على مقاربة الإشكاليات المعاصرة، وهي أستاذة متفرغة في الجامعة اللبنانية بدرجة أستاذ مساعد، ناشطة في الحركة الثقافية، أنطلياس، بخاصة في مجال البيئة. لها أبحاث ودراسات عديدة نشرت في المجلات والصحف حول الفكر الديني والمناهج النقدية. صدر لها كتاب بعنوان «التراث والمنهج بين أركون والجابري» عن الشبكة العربية للأبحاث والنشر سنة 2008.

(4) راجع، نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري، صـ 45.

ليست إلا طبعات أرضية عن (أم الكتاب)[1]، فهو كتاب محفوظ عند الله لا يمكن للبشر التوصل إليه، وهو ما يسميه بالكتاب السماوي أو كلام الله، والوحي يمثل انعكاسا جزئيا له وليس ((أم الكتاب)) (كلام الله في ذاته). أما القرآن فهو؛ المرحلة الشفهية التي بلغ بها النبي ﷺ المسلمين بالوحي (النسخة الأرضية من أم الكتاب)، وهذه المرحلة الشفهية تخضع لشروط إنتاج الخطاب التي تفرضها البيئة الثقافية والاجتماعية المرهونة داخلها، أي أنها تحمل في طياتها ما هو بشري من حيث اللغة والفهم والثقافة والاستيعاب،.. وكل ما يمكن أن يطلق عليه الشروط القبلية لبناء الخطاب.

فالقرآن يمثل تجلي كلام الله لشبه الجزيرة العربية، أي الرسالة الإلهية المقيدة بلغتهم وأعرافهم وأنماط فهمهم واستيعابهم وشروط إنتاج المعنى داخل بيئتهم، وهذا ما يجعلها عاجزة عن أن تكون كلام الله الأزلي، ولكنها جزء منه جاء مرهونا بعقلية المخاطب لتؤدي دورها التواصلي وتعطي للإنسان تصور عن الحقيقة الإلهية متوافقا مع طبيعة عقله التصوري الاستدلالي؛ لذا أختلف مع الباحثة سهيلة يلدز[2] بأن إشارة أركون لبنية القرآن بالخطاب النبوي تعني بكل وضوح أنه يسنده إلى الأنبياء بدلا من إسناده لله[3]، وأرى أن إشارته للقرآن بالخطاب النبوي تعني النسخة الأرضية من كلام الله (أم الكتاب) غير القابل للحصر؛ أي أنها النسخة المناسبة لفهم النبي وقومه، والنبي وقومه حاضرون في هذا الخطاب كمستقبلين له وإلا استحالت وظيفته التواصلية واستوى وجوده من غيابه، ولا يتنافى هذا مع مصدريته الإلهية، إن لم يكن يدعمها ويقويها.

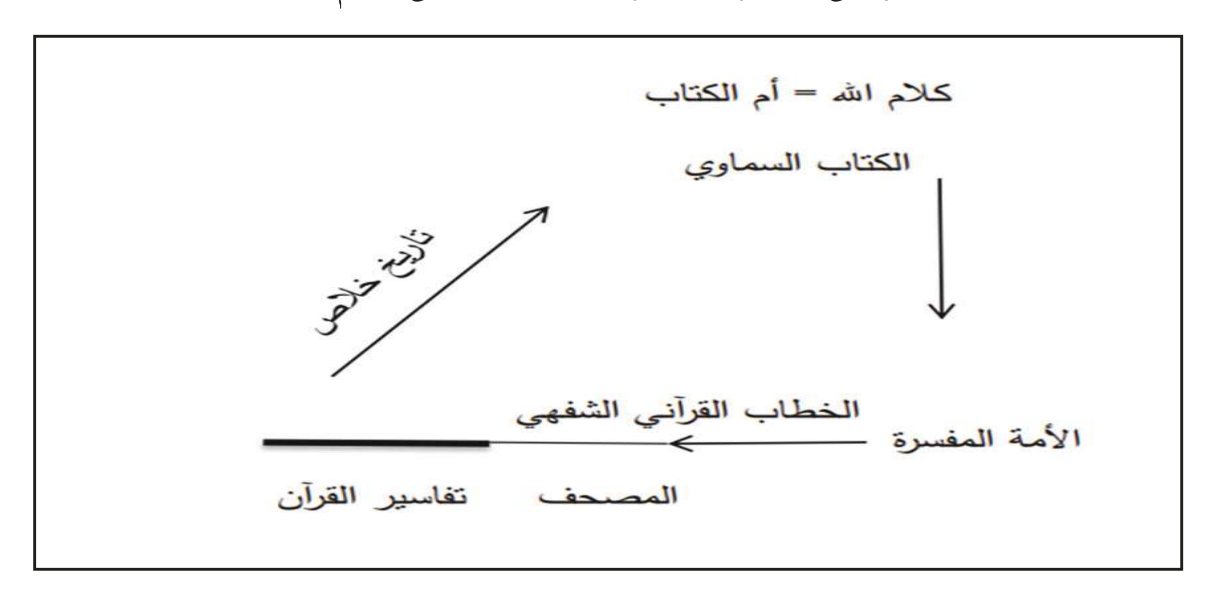
في حين أن المصحف (المدونة الرسمية المغلقة والنهائية التي جمعها عثمان بن عفان) يمثل انعكاسًا جزئيًا للأولى جاء متحققا داخل السياق التاريخي والثقافي والاجتماعي، متخذا بنيته، ولا ينفي عنه أركون خضوعه إلى الشروط الاجتماعية

(1) راجع، محمد أركون قراءات في القرآن، صـ 145.

(2) باحثة في الدراسات الإسلامية ولدت عام 1989 بالمدينة المنورة لأب تركي وأم بلجيكية، ليسانس آداب من جامعة عين شمس – مصر عام 2014، ماجستير في اللغة العربية والدراسات الإسلامية من جامعة جنت – بلجيكا عام 2019.

(3) راجع، سهيلة يلدز، القرآن والهرمنيوطيقا: دراسة في المفهوم وتطبيقاته على أصول الفقه، ط 1، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2019، صـ 97.

والثقافية لإنتاج المعنى[1]. ويرفض أركون «تحويل كلام الله المتمثل بمنطقه الشخصي ذاته وبصفته أزليا، أبديا، متعاليا، لانهائيا وغير قابل للاستنفاد من قبل أي جهد بشري، إلى كتاب عادي مادي نلمسه باليد ونتحسسه ونفتحه ونقرؤه» [2] ولكنه يمثل الصورة الأرضية الخاضعة للقوانين الكينونة البشرية المحدودة من كلام الله.



(شكل ٢ [٣])

من خلال المخطوط الموضح أمامنا والمنقول عن أركون من مؤلفاته، وكما هو يوضح أيضا، فهناك عمليتان: الأولى إلهية نازلة من فوق، والثانية بشرية، مساوية للجهد البشري، وتخضع لمحدداته. وفي الأولى يوحي الله إلى نبيه بجزء من أم الكتاب (كلام الله) وليس كلها، لأنها في نظره غير قابلة للحصر، لأنها تمثل اللانهائي ولا يمكن اختزال قيمها الأزلية وغير القابل للحصر أو التأطير. والثانية: تحصل بصورة بشرية تسير بالخطاب القرآني الشفهي، الذي تلفظ به النبي ﷺ أول مرة، إلى المدونة النصية المغلقة في عهد عثمان بن عفان، والتفاسير المقدمة للنص القرآني. ويميز أركون بين كلام الله في ذاته (أم الكتاب)، والوحي، والمصحف، والتفاسير- وهي في حالة خلط في الذهن العربي - فالوحي يمثل التجلي الخطابي لكلام الله، وهو جزء منه وليس كله،

(1) محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، صـ 94 - 95.
(2) محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، صـ 25.
(3) راجع، محمد أركون، الفكر الإسلامي، نقد واجتهاد، صـ 94. راجع أيضا، محمد أركون، الهوامل والشوامل، صـ 153

والمصحف هو المدونة الرسمية، التي لا تخرج عن الفاعل البشري، والتفاسير هي الاجتهادات التي قامت مرتكزة على النص، تزعم لنفسها القدرة على تحقيق الخلاص الأخروي من خلال معرفة حقيقة الكلام الإلهي ومراده؛ لذا يوضح أركون أن بين كل مرحلة وأخرى مسافة، من نزول الوحي إلى الأرض، وتلفظ النبي ﷺ به في أوضاع عديدة ومتغيرة على مدى سنوات عديدة، وتحويله إلى نسخة رسمية ومغلقة، وأخيرا عشرات التفاسير التي تقدمت من الأمة الإسلامية. على إثر ذلك يرى أركون، أن الحقيقة المطلقة لكلام الله المفترض أنها فريدة من نوعها تتعذر على التخفيض أو التنقيض، لا يمكن القبض عليها، حيث إنها لا تتجزأ ولا تتنوع،[1] ولا يمكننا إلا أن نقدم فهمنا حيالها وتجليها لنا، مع عدم الزعم بامتلاكها.

يعد مفهوم أركون للوحي محاولة فهم الاختلاف العقائدي من داخل الأنساق الدينية بعقل محمل بالأدوات والمناهج الفلسفية والألسنية المعاصرة، وهذا ما أنتج مفهوما مقبولا لدى العقل المعاصر واقعي من ناحية معاصرته. وتبعا لهذا المفهوم تمثل الكتب المقدسة الثلاث (التوراة والإنجيل والقرآن) ما يسميهم بالخطاب النبوي، تمثل رسالة مجزأة جاء كل كتاب منها بجزء من الحقيقة في صورة تتناسب مع متلقيها؛ أي أنها ليست الحقيقة في ذاتها بقدر ما هي صورة تعبيرية عنها تناسب عقل المتلقي ومدركاته، ولا يحق لأي من هذه الكتب نسخ وإلغاء الكتب الأخرى وإعلان نفسه كممثل أوحد للحقيقة المطلقة، فلكل نسق معرفي نظامه للحقيقة حسب أركون، ف «هناك نظام معتزلي، حنبلي ... سني، صوفي ... ماركسي، فرويدي ... تلمودي، بوذي... إلخ، للحقيقة.»[2] وليس بمقدور أي نسق من هذه الأنساق نفي الآخرين أو زوالهم مهما ادعى عدم شرعيتهم.

الخاتمة

من خلال الأنساق التي تم تناولها آنفا؛ لمحاولة رؤية العقل الإنساني للاختلاف وفهمه، تحاول الدراسة تقديم رؤية مجاوزة لطرح أكون لمفهوم الوحي؛ كجزء من

(1) راجع، محمد أركون، الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر، صـ 154 – 155.
(2) محمد أركون، القرآن من لتفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ت هشام صالح، ط 2، دار الطليعة بيروت، 2005، صـ 10.

الرسالة الإلهية، الذي يجعل العقل اللاهوتي يرفض انتقاص رسالته خاصة أنها عادة ما تأتي مؤكدة على شمولها وكمالها، كما أن التصور الإنساني تجاه ما هو إلهي يتسم دوما بالكمال (وفقًا لما بعد عصر آلهة الأولمب). إلى مفهوم الوحي كتجلي خطابي لكلام الله المتضمن للحقيقة الإلهية/ أو كما تحب الإرادة الإلهية أن تظهرها وليس جزءا منها، وفي الوقت ذاته هي ليست الحقيقة في ذاتها، بل هي الحقيقة كما يحب الله أن يقدمها لنا، وما يمكن أن نفهمه ونتصوره عن هذه الحقيقة، فهي مرهونة بالإدراك الإنساني كونها تخاطبه، ولا ينفي هذا عنها المصدرية الإلهية ولكن يؤكدها فالطبيعة الإلهية الخالقة قادرة على فهم واستيعاب جميع من خلقت ولا تمايز بينهم لذا تراسلهم كما يفهمون هم، وهذا دليل على القدرة الإلهي وشمولية الخلق والرعاية.

فالوحي هو الصورة الأرضية للحقيقة الإلهية (كلام الله) واضعة في اعتبارها بنية تصور الجماعة المعنية بالخطاب، وتتلقاه الجماعة بخلفياتها الثقافية والمعرفية المكونة لنمط تصورها بطبيعة الحال (هذا ما طرحه كانط في نظريته عن الشيء في ذاته)، ويتبنى الوحي خلفية المعنين بالخطاب قبل مرحلة الصياغة لضمان قبوله وسريانه داخل الأطر الاجتماعية. وهذا ما عبر عنه وليام جيمس بقوله:» يجب أن يُسمح ل ((إله المعارك)) بأن يكون إلها لنوع من الأشخاص، وأن يكون إله السلام، والجنة، والسكن إلها لنوع آخر منهم.»[1] ولا يعني هذا تعددا في الحقيقة الإلهية أو تجزؤا فيها بقدر ما يعني تجليها وتبديها في صورة تمكن التصور الإنساني المكون من خلفيته الاجتماعية والثقافية من استقبالها، فالتصورات الإنسانية في حالة اختلاف دائم وهو أمر يقره الواقع بشكل لا يجعله مفتقرا لإثبات، وهذا ما صاغة عبد الجواد ياسين قائلا: «كل ذات، داخل أي ديانة، تملك تصورا لاهوتيا جوانيا خاصا بها، لا يتطابق حرفيا مع أي تصور لاهوتي آخر»[2] فلكل فرد تصوره عن الحقيقة الإلهية/ المطلق، ولكل جماعة خلفيات مشتركة تجعلها تكون ما يشبه التصور المشترك، وتصورهم صحيح ومطلق بالنسبة إليهم؛ لذا تعد رؤيتهم وكتبهم المقدسة تجل للحقيقة كما يتصورونها، كاملة في الصورة التي يمكنهم أن يستقبلوها بها.

(1) موضع سبق ذكره.
(2) موضع سبق ذكره.

وهذه الرؤية تمتاز بواقعيتها وما تبيحه من حق الآخر في الاختلاف وامتلاك حقيقته ولا تكون منقوصة على الأقل بالنسبة إليه، ولكنها مختلفة باختلافه عن الأنا في كل نواحيه، فهو آخر. ويختفي معها منطق قيادة الغير إلى الحقيقة الوحيدة والنهائية المتضمن احتقار الآخر وعدم الاعتراف بحقه في الاختلاف والمفضي عادة – في صوره الأشد حدة – إلى العنف، كما أن الاشتغال والاهتمام بإثبات انتقاص وفساد معتقد الآخر يكون غير ذي معنى حين إذ؛ لأن هذه الرؤية تحمل في طياتها الطبيعة الشمولية للخلق الإلهي والرعاية الإلهية وهي طبيعة غير قابلة لتفضيل فئة على غيرها، وإلا ما كانت ترعى الجميع وتمثل لهم الألوهة، بل ترعى هذه الفئة وتمثل لها الألوهة فقط دون غيرها، وهو أمر غير مقبول للتصور الإنساني عن الطبيعة الإلهية كونها للعالمين.

فالحقيقة كما تقترح الدراسة تمثل تفاعل ذات مع موضوع وهو أمر ليس سيئا أو جيدا/ مستحسنا أو مرفوضا بقدر ما هو واقعي ومقبول بالنسبة للعقل المعاصر وأدواته المناهجية، وإذا كان ذلك كذلك فكان لكل ذات نمطها للحقيقة وهي نظرية أقرب للصواب الواقعي فاليوم نحن عاجزين عن الفصل بين الفرد والعالم وأيهما يشكل الآخر، فلكل فرد صورته عن العالم التي تمثل بالنسبة له الصورة الصحيحة والنهائية عنه، فالعالم بالنسبة للمشتغل بعلوم الفيزياء مختلف كليا عن ما هو بالنسبة للمزارع البسيط وكذا هو مختلف عن العالم الذي رآه الطبيب، فلكل فرد عالمه وهو محق في رؤيته من زاويته، هذا بالنسبة للعالم المتعين الذي بين أيدينا ويخضع للإثبات التجريبي والاستدلالي فماذا يكون الأمر حيال الإيمان وهو أمر وجداني من الطراز الأول؛ أي أن دور الذات طاغيا فيه أكثر، ألا يكون من حق الفرد أن يختار نمطه الإيماني؟! أن يكون ذاته لا أن يكون آخر؟! سواء أنكرت الأنساق التدينية التقليدية/ الأرثوذوكسية هذا أو أقرته فهو واقع لا محالة؛ لأنه أقرب ما يكون للطبيعة البشرية أو السنة الإلهية في الكون.

وما يمتاز به هذا الطرح أنه يفضي إلى فهم التعدد والاختلاف وهو أمر غير مطروح بالنسبة للعقل اللاهوتي، ففهم الاختلاف يعني المساواة في حق الاعتقاد وحق العيش، وهي أبجديات العيش المشترك؛ فهم الآخر كآخر مستقل ليس الذات وعدم محاسبته بقوانين الذات وعدم الامتثال لها، خاصة في الناحية الاعتقادية/ الإيمانية التي تتمتع بخصوصية وذاتية عالية، ويكون للآخر ما للأنا دون انتقاص أو اتهام بعدم الصلاحية على كافة المستويات.